

Die Kontinuität und Wirkmächtigkeit von Fremdheitskonstruktionen in antiislamischen Diskursen

Akbulut, Nurcan

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Akbulut, N. (2013). Die Kontinuität und Wirkmächtigkeit von Fremdheitskonstruktionen in antiislamischen Diskursen. *interculture journal: Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien*, 12(20), 37-46. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-452897>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Die Kontinuität und Wirkmächtigkeit von Fremdheitskonstruktionen in antiislamischen Diskursen

The continuity and powerful impact of strangeness constructions in anti-Islamic discourses

Nurcan Akbulut

B.A., Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich (SFB) 882 „Von Heterogenitäten zu Ungleichheiten“ an der Universität Bielefeld

Abstract (Deutsch)

Westliche Orient-Rezeptionen sind gekennzeichnet durch eine einseitig konstruierte artifizielle Orientwirklichkeit, deren Herstellung auf einer antagonistisch-dichotomischen Logik basiert. Auf diese Weise produzierte Orientbilder bringen Sinnbezüge hervor, die auf kulturkonträre Symbolisierungen rekurrieren und schließlich auf die Konstituierung von hegemonialen Über- und Unterordnungsverhältnissen abzielen. Durch Fremdmarkierungen von Kulturen und Religionen werden hegemoniale Dominanzansprüche wirksam zur Geltung gebracht. In diesem Zusammenhang haben zweckdienliche Fremdheitskonstruktionen eine wirkmächtige und unhinterfragte Kontinuität entwickelt.

Die Persistenz von stereotypen Vorstellungen über den Islam und die damit einhergehende Konstruktion einer scheinbar unüberwindbaren Fremdheit erklärt sich zum einen durch Transformation von Orientimaginationen zu ubiquitären Islambildern und zum anderen durch Forcierung einer pejorativen Wahrnehmung und Bewertung einer ausschließlich mit dem Islam assoziierten deklarierten Fremdheit, die ihre Wirkmächtigkeit insbesondere in antiislamischen Diskursen im hiesigen gesellschaftlichen Kontext entfaltet. Diese konturierten Gedanken greift der vorliegende Beitrag auf, konkretisiert und problematisiert sie, indem er den unhinterfragten Sinnzusammenhang bei der Konstruktion und Perpetuierung von Fremdheit hinterfragt.

Stichworte: Orientalismus, Fremdheitskonstruktionen, Islambilder, Hegemonie, antiislamische Diskurse

Abstract (English)

Western receptions of the Orient are characterized by a unilateral constructed Orient reality, whose production is based on an antagonistic-dichotomizing logic. Orient images produced in this way point out that cultures are depicted as opposed to each other and ultimately aim at formation of hegemonic relationships. By ascribing strangeness to cultures and religions dominance claims can be asserted effectively. In this context, constructions of strangeness serve a certain purpose and developed a powerful and unchallenged continuity.

The persistence of stereotypes about Islam and the concomitant construction of a seemingly insurmountable strangeness can be explained firstly by transformation of Orient imaginations to ubiquitous images of Islam, and secondly by reinforcing a pejorative

perception and assessment of a declared strangeness, which is exclusively associated with Islam. This consciously perceived kind of strangeness unfurls his powerful impact especially in anti-Islamic discourses in the contemporary society. The present paper takes up these contoured thoughts, concretizes and problematizes them by questioning the unquestioned meaning of construction and perpetuation of strangeness.

Keywords: Orientalism, constructions of strangeness, images of Islam, hegemony, anti-Islamic discourses

1. Einleitung

Das in westlichen Gesellschaften vorherrschende Bild des *Islam* ist mit einer Vielzahl von negativ geprägten Assoziationen behaftet, die ihre Wirkmächtigkeit in medialen sowie politischen Auseinandersetzungen um Integration und Islam entfalten. Deutlich wird dies besonders an der verstärkten medialen Aufmerksamkeit, die Islamkritikern / innen zuteil wird (Schiffer 2010, Schneiders 2010, Attia 2009:62ff.). Doch woraus speist sich das medial konstruierte Islambild in der hiesigen Gesellschaft, das die Wahrnehmung von nahezu vier Millionen (Bamf 2009:11) in Deutschland lebenden Muslimen / innen sowie das Verhältnis zu ihnen maßgeblich beeinflusst? Es rührt aus einer tief verwurzelten konstruierten Fremdheitsvorstellung her, die über viele Jahrzehnte hinweg konsequent bis in die heutige Zeit tradiert wurde (Attia 2009:101ff.). Es ist die nach westlichen Maßstäben beurteilte *Fremdartigkeit* der islamischen Religion, die zunehmend zum Problempotential deklariert wird, wodurch ein problematisches Verhältnis zum Islam hergestellt bzw. aufrechterhalten wird (Attia 2009:78f.).

In diesem Zusammenhang wird im Rahmen des vorliegenden Beitrags zu zeigen sein, mit welcher Intention und zu welchem Zweck die Konstruktion von Fremdheit erfolgt. Darüber hinaus gilt es, den Konstruktionsprozess religiöser und kultureller Fremdheit herauszuarbeiten sowie deren wirkmächtige Entfaltung in antiislamischen Diskursen zu beleuchten.

2. Der Orient und seine artifizielle Wirklichkeitskonstruktion in der westlichen Gesellschaft

Das folgende Kapitel gibt einen groben Überblick über hegemoniekritisch beleuchtete westliche Konstruktionsweisen von stereotypisierten Orientbildern.

In Anlehnung an Edward Saids Orientalismus-Analysen wird eine *orientalische* Kultur durch Nivellierung inhärenter Differenzen als eine abgrenzbare Monade konstruiert und mit Attributen versehen, die eine grundlegende Andersartigkeit gegenüber einer als *westlich* bezeichneten Kultur akzentuieren und fixieren (Attia 2009:49ff., Said 2010). Infolgedessen werden diesem homogen konstruierten Kollektiv Menschen qua Herkunft, Religionszugehörigkeit, äußerlicher Erscheinung etc. pauschal zugeordnet, wodurch eine orientalistisch-kulturelle Identität nicht nur konturiert, sondern auch essentialisiert wird. Hierbei findet auch eine Essentialisierung von Religion statt, die als kulturimmanent wahrgenommen wird und in dem häufig verwendeten Ausdruck *islamischer Orient* ihren erkennbaren Niederschlag findet (Attia 2009:99f.).

Der auf diese Weise *orientalisierte Andere* bekommt durch Exotisierung eine zusätzliche Brisanz in der westlichen Gesellschaft und erhält großen Zuspruch, da er ein notwendiges Pendant zur *okzidentalen Identität* darstellt. Demzufolge fungiert der Okzident mit seinen kontrastierenden Merkmalen als das entsprechende Gegenmodell zum Orient, das heißt er definiert sich durch Fremdmarkierung und Abgrenzung vom Anderen selbst (Attia 2009:53ff.,

Said 2010:11f.). Diese reduktionistische Perspektive auf den Orient ist nicht nur geprägt durch einen simplifizierten Umgang mit Differenzen, deren Herstellung auf einer antagonistisch-dichotomischen Logik basiert, sondern sie erzeugt auch eine hierarchische Beziehung durch die Darstellung eines hegemonialen Okzident, der einem subalternen Orient diametral gegenübergestellt wird (Said 2010:13ff.). Entsprechend dieser asymmetrisch-interdependenten Konstruktionsweise wurden (und werden) zahlreiche Orientbilder in verschiedenen Präsentationen wie etwa in „[...] Märchen, Abenteuerromanen, Reiseberichten, Prosa, Lyrik, Musik und Malerei, in philosophischen, religiösen, politischen und wissenschaftlichen Texten“ (Attia 2007:57) – an dieser Stelle sei explizit auf die Rolle der westlichen (Islam- und) Orientwissenschaften als Primärproduzent von artifiziellen (Islam- und) Orient-Wirklichkeiten hingewiesen (Said 2010) – (visuell re-) produziert und überwiegend für kommerzielle Zwecke verwendet, wodurch sie wiederum mental fixiert und unreflektiert in jeglicher Form der Begegnung mit dem vermeintlich Anderen zur Wirkung gebracht werden. Beispielsweise exemplifizieren die Abenteuerromane von Karl May, die weltweit Millionen-Auflagen erzielten, nicht nur eine erfolgreiche Vermarktung von Orientbildern, sondern auch deren weitreichende Popularität (Attia 2009:57ff.). Der Schriftsteller Viktor Böhme brachte seinen Enthusiasmus für Karl May Werke wie folgt zum Ausdruck:

„Karl Mays Werk gehört für mich zu den großen Türöffnern, die mein Bild von der Welt und der jüngeren Geschichte mitgeprägt haben. Dass er aus Sachsen stammte, nahm ich als günstiges Omen. Der Orient, der Wilde Westen, Indien, China, die Kordillieren, all diese zumeist unerreichbaren Reiseziele, wandelten sich zu magischen Orten der Fantasie, über die man bald besser Bescheid wusste, als jeder, der tatsächlich einmal dort gewesen war. Karl May ist es dank seiner Einbildungskraft gelungen, sich aus der Enge der Verhältnisse zu befreien und selbst Gefängnismauern zu überwinden. Das war die subversive Botschaft, die hinter all dem Drolligen und Draufgängerischen

seiner Figuren aufleuchtete.“ (Karl-May-Verlag GmbH 2012)

In den fiktiven Orientgeschichten von Karl May wird eine kulturelle und religiöse Superiorität des Westens durch wissensbasiertes und couragiertes Agieren des Protagonisten Kara ben Nemsî ver sinnbildlicht, dessen Aufgabe vorrangig darin besteht, Muslime aus ihrer durch kulturelle Rückständigkeit, Gewalttätigkeit und Stupidität selbstverschuldeten Lage zu befreien, wobei die heldenhafte Befreiung des unmündigen Volkes aus reiner christlichen Nächstenliebe offeriert wird (Attia 2009:59f.). Die allegorische Darstellung der selbstpropagierten europäisch-westlichen Überlegenheit reklamiert im übertragenen Sinne Autonomie gegenüber einem in kultureller und religiöser Hinsicht fremden Orient und legitimiert paternalistische Interventionen. Das heißt in diesem Fall erfolgt eine Ermächtigung durch Attribution von Fremdheit, die einerseits als primitiv und rückständig und andererseits als despotisch und gewalttätig wahrgenommen wird (ebd.). Wohingegen in den Märchen aus 1001 Nacht der westliche Blick auf die aparte und exotische Beschaffenheit von Fremdheit geschärft wird, woraus eine Sexualisierung und Feminisierung des Orient resultiert (Attia 2009:58f.). In dieser Weise wird eine andere Form von orientalischer Fremdheit hervorgebracht, die durch einen Wechsel der Vorzeichen vom Gegenbild zum Vorbild wird und infolgedessen als Projektionsfläche für eigene futuristische Imaginationen instrumentalisiert wird, wodurch wieder westliche Dominanzansprüche wirksam zur Geltung gebracht werden (ebd., Said 2010:143f.). Basierend auf dem eben skizzierten Fremdheitsverständnis lässt sich insbesondere in der Orientalmalerei eine abundante Fülle an Orientalismen verorten. In diesem Zusammenhang stellen Odaliskinnen¹ in lasziver Pose das wichtigste Sujet für Orientalmaler dar, die erwartungsgemäß in einem orientalisches anmutenden opulenten Ambiente präsentiert wurden. Nachfolgende Zeichnungen illustrieren, wie sich Künstler europäischer Provenienz ihren exotischen Phantasmen



Abb. 1: „Rückkehr des Scheichs“ von Stefano Ussi (1822-1901). Quelle: o. V. (2012): Orientalismus exotische Träume des 19. Jahrhunderts. URL: <http://orient-bilder.blogspot.de/search/label/Odalisken>.



Abb. 2: „Trägheit im Harem“ von Frederick Arthur Bridgman (1847-1928). Quelle: o. V. (2012): Orientalismus exotische Träume des 19. Jahrhunderts. URL: <http://orient-bilder.blogspot.de/search/label/Odalisken>.



Abb. 3: „Die Favoritin“ von Antonio Maria Fabrés Costa (1854-1938). Quelle: o. V. (2012): Orientalismus exotische Träume des 19. Jahrhunderts. URL: <http://orient-bilder.blogspot.de/search/label/Odalisken>.

lebhaften Ausdruck verliehen. (Siehe Abb. 1-4)

3. Hegemoniale Praktiken zur Markierung und Hervorbringung von subalternen Subjekten

Das folgende Kapitel widmet sich hegemonialen Repräsentationstechniken, die bei der Konstruktion von Fremdheit eine entscheidende Rolle spielen und gibt darüber hinausgehend auch einen kurzen Abriss über deren Anwendungsintention.

Essentialisierung, Homogenisierung, Naturalisierung, Dichotomisierung,

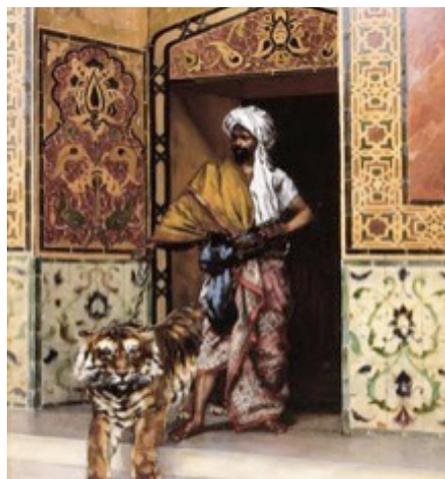


Abb. 4: „Haremswache“ von Rudolf Ernst (1854-1932). Quelle: o. V. (2012): Orientalismus exotische Träume des 19. Jahrhunderts. URL: <http://orient-bilder.blogspot.de/search/label/Haremswachen>.

Hierarchisierung etc. als Hegemonie erzeugende Mechanismen sind signifikant für den Prozess des Otherring, dessen inhaltliche Prägung auf Saids Orientalismus-Analysen zurückzuführen ist (Said 2010, Attia 2009:92ff.). Begrifflich wurde Otherring jedoch im Rahmen der Postcolonial Studies durch Gayatri Chakravorty Spivak (2008) konstituiert und wird als soziales Distinktionsinstrument mit der Intention angewendet, die als homogen wahrgenommene Eigen-Gruppe von anderen – als fremd klassifizierten – Gruppen zu distinguieren. Dieser Ausgrenzungsakt geht mit einer sozialen Devaluierung der Fremdgruppe einher und intendiert primär die Aufrechterhaltung der eigenen Dominanzposition (Said 2010:59ff.). Wobei schon durch die implizite machtlegitimierende Funktion der einseitigen Projektion des Orient Interessen stets zu Gunsten des Konstrukteurs bzw. Profiteurs ausgelegt werden, welche wiederum den Weg für die Konstituierung von hegemonialen Über- und Unterordnungsverhältnissen ebnet (Attia 2009:57). Vor diesem Hintergrund signifiziert Otherring sowohl eine Subjektivierungspraxis, die Subjekte hervorbringt und sie innerhalb eines binär-hierarchisch strukturierten sozialen Raumes situiert als auch eine Objektivierungspraxis, die fremdmarkierte Subjekte zu Objekten öffentlicher Debatten herabwürdigt. Demzufolge wirkt der Okzident nicht nur als Konstrukteur, sondern auch als Wissensproduzent, indem er durch Indienstnahme der oben beschriebenen Repräsentationstechniken vermeintliches Wissen über den Anderen generiert, das auf breiter Basis unhinterfragt rezipiert wird. Auf diese Weise wird ein westlich geprägtes Verständnis der Welt universal geltend gemacht (Said 2010:59). Darüber hinaus gibt es eine weitere latente Facette von machtvollen sozialen Zuordnungs- bzw. Zuschreibungsprozessen, die auf den ersten Blick nicht ersichtlich ist. Sie könnte in metaphorisch zugespitzter Form wie folgt expliziert werden: Affektierte Identitätszuschreibende-Gewänder werden nach Fremdheit-Verträglichkeits- bzw. Phobiemaßstab der Mehrheitsgesellschaft angefertigt, die dann der

jeweiligen stereotypisierten Personengruppe angelegt werden. Das Abstreifen fremdbestimmter Identitäten bzw. askribierter Identitätsattribute erweist sich insofern als problematisch, da sich im Zuge der Entstehung und Erhaltung hegemonialer Gesellschaftsverhältnisse Rezeptionsmuster etabliert haben, die aufgrund ihrer bewährten Anwendung und Wirkmächtigkeit schlichtweg nicht hinterfragt werden (Attia 2007:10). Demnach kann postuliert werden, dass Ab- und Ausgrenzungsambitionen unter anderem auch auf einer unausgesprochenen Angst gründen (Sokolowsky 2009:7ff.) – Angst vor einer orientalischen Fremdheit, die man selbst kreiert hat.

4. Die Wirkmächtigkeit und Persistenz imaginierter Orientbilder in prävalenten antiislamischen Diskursen

Dieses Kapitel gibt Aufschluss über die Wirkmächtigkeit von rezipierten Orientbildern, die unter leicht veränderten Vorzeichen auf Muslime / innen projiziert werden, wodurch ihre Persistenz bewahrt wird.

Auch wenn reproduzierte Orientalismen von einem surrealen Charakter zeugen, welcher der Rezipientenschaft durchaus bewusst ist, sind dennoch die vermittelten und zu jeder Zeit abrufbereiten Assoziationsbezüge der memorierten Orientbilder – die mittlerweile durch Anreicherung mit weiteren gegenwärtigen klischeebeladenen Vorstellungen von Migranten, Türken, Muslimen etc. en bloc zu Islambildern verschmolzen sind – so real wie ihre Aktivierer selbst (Attia 2009:101ff.). In aktuellen antiislamischen Diskursen werden genau diese im Okzident-Orient-Gegensatz eingeübten alten Rezeptionsmuster aktiviert, deren temporale sowie lokale Gebundenheit aufgehoben zu sein scheint. Mit einem Blick auf die Inhalte der prävalenten islamkritischen Themen wird schnell deutlich, dass historisch produzierte und diskursiv hergestellte Fremdbilder ihre Suggestivität sowie ihren statischen Charakter kaum eingebüßt haben

(Attia 2007:9). Dies hängt zum einen sicherlich damit zusammen, dass tief verwurzelte Fremdbilder ihre Aktualität dadurch bewahren, dass sie auf einem medialen Präsentierteller in regelmäßigen Abständen der Öffentlichkeit serviert werden (Marx 2007:24ff.). Zum anderen haben sie eine Revitalisierung dadurch erfahren, dass das zweckmäßig konstruierte Wesen des als bisher überwiegend traditionell und rückständig bekannten Islam um weitere pejorative Konnotationen erweitert wurde, die sich „im Zuge der Kriege am Golf zu Beginn der [sic] Achtziger Jahre und der Anschläge vom 11. September 2001 [...]“ (Attia 2007:8) etabliert haben. Demzufolge wird der Islam gegenwärtig nicht nur als unterentwickelte und unaufgeklärte Religion wahrgenommen, die auf westliche Hilfe angewiesen ist, sondern auch als bekämpfungsrelevante potentielle Gefahr für westliche Gesellschaften. Die apologetischen Aussagen von Vertretern / innen dieser ominösen Ansicht verdichten sich zu einer eindeutigen und verständlichen Botschaft: „Demnach stellt der Islam eine Bedrohung dar, gegen die der Westen die Pflicht hat, zu intervenieren – auch mit militärischen Mitteln“ (Attia 2009:63). Somit wird die als inhärent wahrgenommene religiöse Komponente von Fremdheit problematisierend in den öffentlichen Fokus gerückt und kommt adäquat funktional zum Tragen. Auf diese Weise erhält sie auch in politischer Hinsicht eine neue Relevanz, die sich in der rasch wachsenden Zustimmung zur Ausweitung und breitflächigen Umsetzung von Sicherheitsmaßnahmen gegen potentielle *Islamisten*² ausdrückt (Bielefeldt 2010:174ff.). Allerdings ist die Vorgehensweise zur Identifizierung von *fundamentalistischen Islamisten*² als problematisch zu bewerten, da hierbei präsumtiv die Intensität der religiösen Praxis als Gradmesser für *islamistische Radikalisierung*² herangezogen wird, womit ein generell gehegter Verdacht gegen alle religiös-praktizierenden Muslime / innen einhergeht und mit einer Vielzahl von sozioökonomischen sowie gesellschaftlichen Folgerisiken, wie z. B. Stigmatisierung, Marginalisierung, Diskriminierung verbunden ist (Hipp-

ler 2010:279, Schneiders 2010:438f.). Die hierbei suggerierte Vorstellung eines Kontinuums zwischen Islam und einem vorgeblich *islamisch legitimierten Terrorismus*² – die sich häufig in islamkritischen / -feindlichen, aber auch zunehmend politischen Kontexten durch undifferenzierte Synonymisierungen der Begriffe Islam, Islamismus, Fundamentalismus, Terrorismus manifestiert – schlägt sich in der jüngsten Plakatkampagne *Vermisst* des Bundesinnenministeriums nieder (Senol 2012). Ebenso in populistischer Manier verfahren viele Islamkritiker / innen, die ihre kulturseparatistischen Ansichten, welche sie mit durch subjektive Erfahrungen und Beobachtungen generiertes dilettantisches Wissen über den Islam unterfüttern, medial verbreiten (Attia 2009:63).

„Das gilt etwa für Mina Ahadi, Henryk Broder, Ralph Giordano, Necla Kelek, Alice Schwarzer, Udo Ulfkotte oder Leon de Winter [...] dass unter den genannten Personen niemand eine theologische oder islamwissenschaftliche Ausbildung absolviert hat. Auch ist nicht bekannt, dass einer unter ihnen die arabische Sprache als Basis für unabhängige und sachliche Auseinandersetzungen mit der Religion des Islam beherrscht.“ (Schneiders 2010:417)

Die durch sachliche Unkenntnis getragene Islamkritiken werden sodann kompromisslos verabsolutiert und genießen ungeachtet ihrer mangelhaften Qualität gepaart mit fehlerhafter Beweisführung eine zunehmend hohe Akzeptanz mit bedenkenswerten Folgen (Schneiders 2010:417f.). Die Verlebendigung der intendierten Assoziationen zu konstruierten Islambildern in der antiislamischen Argumentationsausführung erfolgt im Wesentlichen auf der Grundlage folgender eruiertes Techniken:

„Aneinanderreihung von Negativbeispielen“; „Beleidigen, herabwürdigend, verspotten“; „Vorurteile“; „Alarmismus, Dramatisierung, fiktive Bedrohungsszenarios“; „Verzicht auf Belege und Beweise, Simplifizierung von Sachverhalten“; „Ausblenden von Ursachen“; „Desinformation“; „Apologetik der christlich-abendländischen Kultur, Eurozentrismus“; „Aufruf zum Nationalstolz und Einreden von Fremdenliebe“; „Themenhopping“; „Pauschalisierung“; „Verall-

gemeinerung von subjektiven Erfahrungen“; „Vermischung von Theologie und kulturellen Traditionen“; „Aufwertung der Gewährsleute“; „Falsche Vergleiche“; „Kollektivhaft“; „Islam, Islamismus und islamischer Fundamentalismus“; „Suggestion“ und „Legendenbildung.“ (Schneiders 2010:421-441)

Nachfolgende Ausführungen konkretisieren einige der eben genannten Argumentationsmittel: Mit dem Verweis auf eine wachsende und zunehmend sichtbare Präsenz von Muslimen/innen im christlich-abendländisch geprägten Europa wird in polemischer Weise Angst vor einer *Islamisierung der europäischen Gesellschaft* geschürt, die in der folgenden dubiosen Annahme kulminiert: „Aus christlicher Schwäche wachse die Chance islamischer Dominanz“ (Widmann 2008 zitiert nach Attia 2009:64). Demzufolge wird der Integrationsprozess – in Deutschland – nicht nur durch die geringe Integrationsbereitschaft der Muslime / innen torpediert, sondern auch durch die verfehlte Toleranz westlicher Ideologen gegenüber jene Integrationsunwilligen (Rommelpacher 2010:461ff.). Gegenteilige Stimmen diesbezüglich werden ohne Weiteres mit dem Vorwurf, proislamistisch zu sein, abgewürgt. Dies impliziert eine indirekte Aufforderung zu unpräzisierten Folgehandlungen (Schiffer 2010:364f.), die sich an *passive* Angehörige der Mehrheitsgesellschaft richtet und darauf abzielt, gegen den als fremd und bedrohlich markierten und bereits in den Westen vorgedrungenen Islam zu agieren.

Rekapitulierend kann konstatiert werden, dass Islamkritiker / innen auf dieselben Strategien zurückgreifen, die sich bereits in der Orient-Okzident-Dichotomisierung bewährt haben (vgl. Kapitel 3). Praktiken, die in hegemonial geführten antiislamischen Diskursen eine konsensuelle Präferenz erfahren, sind in der Regel Subjektivierungs-, Objektivierungs-, Stigmatisierungs-, Kulturalisierungsstrategien u. v. a., die zum einen eine vereinheitlichende und essentialisierende Wirkung auf Kultur und Religion haben und zum anderen eine kohärenzstiftende Funktion entfalten, die sich in dem virulenten

Bestreben nach Homogenität ausdrückt und mit einer systematischen Ausgrenzung und Ablehnung von *andersartigen* Fremden einhergeht.

5. Fazit

Fremdheit, wie sie in diversen Islambildern vorkommt, verdeutlicht eine historische Anschlussfähigkeit an Fremdeheitskonstruktionen im Zusammenhang mit westlichen Orientimaginationen sowie ihre starke Abhängigkeit von Machtverhältnissen. Insbesondere die Orientdarstellungen in der Malerei liefern messbare Hinweise, die auf eine Historizität von kulturellen und religiösen Bildern bzw. eine Similarität zu gegenwärtigen Fremdeheitsvorstellungen schließen lassen (vgl. Kapitel 4). Bemerkenswert ist jedoch, dass Islambilder ausschließlich negativ konnotiert sind, wohingegen Orientbilder sowohl Faszination als auch Ablehnung assoziativ hervorrufen (Attia 2009:99f.). Des Weiteren konnte aufgezeigt werden, dass Fremdbilder in der westlich-europäischen Wahrnehmung auf einem beständigen Nährboden florieren, der sich aus asymmetrisch gegenüberstehenden Binarismen speist. Ihre Konstruktionsmerkmale sind gekennzeichnet durch Hegemonie und Universalismus, die durch Generierung einer sozialen Wirklichkeit mittels hegemonialer Strategien zum Ausdruck kommen, auf deren Grundlage eine *westliche Kultur* in Abgrenzung zu einer *nicht-westlichen Kultur* einseitig konstruiert und zu einer in sich abgeschlossenen homogenen Wesenheit reduziert bzw. essentialisiert wird (Attia 2007:10ff.). Auf diese Weise produzierte Kulturvorstellungen erlangen durch Popularisierung einen universalen Geltungsanspruch und werden in der weiteren Folge zu kategorisierenden Weltbildern avanciert (Said 2010:59ff.). Basierend auf diesem skizzierten Universalverständnis werden dichotome Gesellschaftskonstellationen durch Status- und Positionszuweisungen konstituiert, die auf eine Hierarchisierung des Verhältnisses zwischen Angehörigen einer westlichen Kultur und Angehörigen anderer Kulturgemeinschaften abzielen, deren kategorische Darstellung

in einem *Wir* und die *Anderen* dezidiert zum Ausdruck kommt (vgl. Kapitel 2). Somit fungieren fremdmarkierte Kulturen und Religionen nicht nur als bewährte Mediatoren für ethnozentristische Einstellungen, sondern auch als wirkungsvolle Kriterien für gesellschaftliche Grenzziehungen. Die anschließende Naturalisierung der von Menschen geschaffenen asymmetrischen Gesellschaftsordnung trägt letztendlich maßgeblich zur Legitimation und Perpetuierung von sozialer Ungleichheit bei. Vor diesem Hintergrund erhält aus westlich-dominanter Perspektive die islamische Religion durch permanente Markierung ihrer Andersartigkeit eine zunehmende Brisanz in der Öffentlichkeit, die sich in den viel diskutierten Themen über *Kopftuchverbot*, *Minarettverbot*, *Moscheebau* etc., die jeglicher Subtilität ermangeln, ausdrückt (Shakush 2010:377ff., Attia 2009:62ff.). In diesem Zusammenhang wird rekurrend auf kulturalisierende Erklärungsmuster und durch tendenziöse Berichterstattung der Medien die Religion des Islam vermehrt zu einem allgemeinen Problemfaktor fokussiert, der sich am negativ geprägten Bild der *assimilationsresistenten* Muslime/innen festmacht (Attia 2009:67f.). Die Simplizität der antiislamischen Denkstrukturen wird jedoch weder der Komplexität gesellschaftlicher Probleme noch der islamischen Religion und Kultur in ihren vielseitigen Ausprägungen bei weitem nicht gerecht. Die chauvinistisch eingefärbte Tonalität der Äußerungen von islamkritischen Vertretern / innen sowie deren diesbezüglich unwissenschaftliche Vorgehensweise entbehren jeder sachlichen Grundlage und offenbaren darüber hinaus eine bedenkliche Affinität zum Rassismus, der im neuen Gewand von Islamkritik salonfähig gemacht wird (Schiffer 2010:364ff., Schneiders 2009:428f., Attia 2009:62ff.). Es ist expressis verbis darauf hinzuweisen, dass vor dem Hintergrund der Omnipräsenz von pejorativ belasteten Islambildern – deren universeller Geltungsanspruch gegen Zweifeln immunisiert zu sein scheint – eine notwendige Debatte über die Zugehörigkeit des Islam zu Deutschland bzw. Europa durch eine tendenziöse und

selektive Wahrnehmung maßgeblich beeinflusst wird. Eine entrationalisierte Debatte, in der Ängste und Vorurteile dominieren, kann in diesem Fall nicht zielführend sein. Ihr Gelingen erfordert demzufolge eine Einkehr von Vernunft und Sachlichkeit.

Auf der einen Seite können Integrationsforderungen im Sinne einer majoritätsorientierten religiösen und kulturellen Unifizierung, wie sie von vielen politischen Vertretern / innen postuliert werden, nicht auf der Grundlage einer pluralistisch verfassten Demokratie statthaft sein. Eine religiöse und kulturelle Angleichung von Minderheitenangehörigen an eine Majoritätskultur deutet auf vorgeschriebene Identitäten hin und lässt eher ein autoritäres Demokratieverständnis konkludieren. Auf der anderen Seite können Integrationsansätze, die auf eine Annullierung von gesellschaftlichen Fremdmarkierungen bzw. eine Re-Stigmatisierung abzielen, nur begrenzt reüssieren, da sie nicht den Kern der Probleme tangieren, d. h. sie hinterfragen z. B. nicht die Machteffekte diskursiver Auseinandersetzungen bzw. hegemonialer (Wissens-) Ordnungen. Eine nachhaltige Dekonstruktion von binären Gesellschaftsstrukturen kann auf diese Weise nicht erreicht werden. Bestehende Integrationskonzepte im Hinblick auf die o. g. Zielformulierung auszuwerten, erweist sich in diesem Zusammenhang als äußerst forschungsrelevant.

Ausgehend von der Überlegung, dass kulturelle und religiöse Differenzen in sichtbare soziale Grenzen überführt werden, erhebt sich an dieser Stelle die empirisch zu überprüfende Frage nach der konkreten Verortung von religiös-kulturellen Grenzen bzw. ihre Relevanz für die Genese von sozialer Ungleichheit. Eingebettet in diesen umrissenen Kontext und vor dem Hintergrund der faktischen Überrepräsentativität von Kindern nicht-deutscher Herkunft an Förder- und Hauptschulen (Akbulut 2011) drängt sich die Frage nach der Wirkung der Selektions- und Allokationsfunktion des deutschen Bildungssystems im Hinblick auf muslimische Schüler / innen in den Vordergrund.

6. Literatur

Akbulut, N. (2011): *Chancengleichheit: ein (ir)realistischer Anspruch?* URL: http://www.interculture-journal.com/download/article/akbulut_2011_15.pdf [Zugriff am 12.12.2012].

Attia, I. (2009): *Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Bielefeld: transcript Verlag.

Attia, I. (2007): Kulturrassismus und Gesellschaftskritik. In: Attia, I. (Hrsg.): *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: UNRAST-Verlag, S. 5-28.

Bielefeldt, H. (2010): Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. In: Schneiders, T. G. (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 173-206.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der deutschen Islamkonferenz*. URL: http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/566008/publicationFile/31710/vollversion_studie_muslim_leben_deutschland_.pdf [Zugriff am 12.12.2012].

Hippler, J. (2010): Gestörte Kommunikation. Wie grundlegende Fehler im internationalen Dialog zwischen westlich und muslimisch geprägten Gesellschaften gegenseitige Ressentiments schüren. In: Schneiders, T. G. (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 273-282.

Karl-May-Verlag GmbH (2012): *Im Blickfeld der Öffentlichkeit. Stimmen zu Karl May*. URL: <http://www.karl-may.de/pages/service.php?sub=stimmen> [Zugriff am 12.12.2012].

Marx, D. (2007): *„Rettungsszenarien“ im Widerstreit – massenmediale Herausforderungen und feministische Positionierungen zum Thema Islam im deutsch-niederländischen Vergleich*. URL: <http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2009/marx/marx.pdf> [Zugriff am 12.12.2012].

o. V. (2012): *Orientalismus exotische Träume des 19. Jahrhunderts*. URL: [\[bilder.blogspot.de/search/label/\]\(http://bilder.blogspot.de/search/label/\) \[Zugriff am 12.12.2012\].](http://orient-</p></div><div data-bbox=)

Rommelspacher, B. (2010): Islamkritik und antimuslimische Positionen – am Beispiel von Necla Kelek und Seyran Ates. In: Schneiders, T. G. (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 447-470.

Said, E. W. (2010): *Orientalismus*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Schiffer, S. (2010): Grenzenloser Hass im Internet. Wie „islamkritische“ Aktivisten in Weblogs argumentieren. In: Schneiders, T. G. (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 341-362.

Schneiders, T. G. (2010): Die Schattenseite der Islamkritik. Darlegung und Analyse der Argumentationsstrategien von Henryk M. Broder, Ralph Giordano, Necla Kelek, Alice Schwarzer und anderen. In: Schneiders, T. G. (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 417-446.

Senol, E. (2012): *PLAKATAKTION „VERMISST“*. Sicherheitspartnerschaft kompromisslos und unbelehrbar gegen die Wand gefahren. URL: <http://www.migazin.de/2012/09/03/initiative-sicherheitspartnerschaft-plakat-plakataktion-vermisst/> [Zugriff am 12.12.2012].

Shakush, M. (2010): Der Islam im Spiegel der Politik von CDU und CSU. Aspekte einer komplizierten Beziehung. In: Schneiders, T. G. (Hrsg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 377-390.

Sokolowsky, K. (2009): *Feindbild Moslem*. Berlin: Rotbuch Verlag.

Spivak, G. C. (2008): *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.

Endnoten

1. (Imaginierte) Haremsdienerinnen.
2. Aufgrund von definitorischen Unzulänglichkeiten und unpräziser Abgrenzung voneinander sind diese Begriffe mit Vorsicht zu betrachten.